



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej

**Author:** Anna Rycman

**Citation style:** Rycman Anna. (2009). Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej. W: J. Wódz (red.), "Między socjologią polityki a antropologią polityki" (S. 69-82). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

ANNA RYCMAN

## Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej

### Wstęp

W szesnastowiecznej Francji i Anglii pogrzeb króla wiązał się z bardzo dziwną ceremonią. Nowy król — mimo iż posiadał władzę od chwili śmierci swego poprzednika — nie brał w niej udziału, przez kilka dni pozostając w odosobnieniu, z dala od przygotowań do pogrzebu. Co jeszcze dziwniejsze, w samym centrum ceremonii pogrzebowej nie znajdowało się ciało zmarłego, lecz jego wizerunek, tj. kukła z wierzby, drzewa i skóry, której twarz, wykonana z wosku, wiernie odzwierciedlała rysy zmarłego króla. Kukła wyposażona była w koronę i berło — insygnia suwerenności. Ułożonej w odświętnym łożu, usługiwano tak, jak królowi za życia, służba nakrywała do stołu i przynosiła posiłki. Później pokazywano ją ludowi Paryża w orszaku przechodzącym przez miasto i zmierzającym w kierunku królewskiego cmentarza. Tymczasem nagie ciało króla spoczywające w trumnie transportowano zwykłym wozem. Po przybyciu na miejsce pochówku i umieszczeniu trumny w grobowcu opuszczano, a następnie podnoszono królewską flagę. Wtedy rozbrzmiewało: „Umarł król! Niech żyje król!”, oznaczające koniec ceremonii.

W plemieniu Ndembu zamieszkującym Afrykę Środkową objęcie władzy przez nowego wodza zawsze rozpoczyna budowa poza wioską małej chaty z liści. Przyszły wódz ubrany jedynie w skromną opaskę na biodrach, w towarzystwie jednej ze swoich żon, najczęściej najstarszej, tuż po zachodzie słońca wchodzi do chaty. Oboje siadają skuleni, przyjmując postawę wstydu i skruchy. Po obmyciu ich mieszaniną lekarstw i wody z rzeki roz-

poczyna się ceremonia zwana *kumukindyila*. Ktokolwiek został w przeszłości skrzywdzony przez przyszłego „szefa”, ma prawo go obrazić i wyrazić swój żal. Znieważany, poniżany, pozbawiony możliwości snu i zmuszany do wykonywania zadań poniżej swojej godności, przyszły wódz musi milczeć. Dopiero po takiej serii prób rozpoczyna się ceremonia intronizacji.

Przytoczone przykłady pochodzące z dzieł Ernsta Kantorowicza (KANTOROWICZ, 1969), znane w literaturze historycznej i antropologicznej, pokazują nam, jak władza nadaje sobie formę sceniczną, reżyseruje własny spektakl za pomocą ceremonii opartych na wyjątkowo precyzyjnych ruchach czy — mówiąc ogólniej — jak pole polityki jest systematycznie budowane i poddawane świadomym, symbolicznym manipulacjom, prowadzonym według ściśle ustalonego scenariusza, gdzie każdy gest ma dla uczestników odpowiednie znaczenie. Niezależnie od stopnia złożoności społeczeństwa (czy to będzie plemię, czy współczesne państwo), niezależnie od ustroju politycznego (czy to demokracja, czy totalitaryzm), życie polityczne opiera się w znacznym stopniu na rytuałach (obrzędach), tj. uroczystych, powtarzalnych działaniach wymagających skodyfikowanych zwrotów i zachowań, oferujących uczestnikom i widzom to, co Claude Rivière nazywa liturgią (RIVIÈRE, 1988) usankcjonowanego porządku. Pojęcie rytuału wiąże się z dwiema trudnościami: po pierwsze, zostało pozbawione swego pierwotnego znaczenia przez powszechne użycie, zgodnie z którym oznacza utarty sposób postępowania, działanie ustalone i wykonane w schematyczny, rutynowy sposób. Druga trudność wynika z braku faktycznej zgody naukowej na jedną trwałą definicję. Będąc złożonymi zjawiskami społecznymi, rytuały stały się bowiem przedmiotem analizy licznych dyscyplin akademickich, nie doczekawszy się jednak powszechnie uznanej teorii. Wychodzimy zatem z założenia, że rytuał jest przede wszystkim kategorią analityczną, pozwalającą zrozumieć sposób budowania i doświadczania zależności społecznej w społecznościach ludzkich, czy też — mówiąc prościej — sposób, w jaki odtwarzają one wolę kontynuacji wspólnego życia, wyrażaną w bardzo symbolicznych momentach. Rytuał jest bowiem zawsze sposobem uświęcenia pewnego „my”. W tym też znaczeniu jest on zjawiskiem wybitnie politycznym.

Nasze rozważania dotyczą trzech kwestii: w pierwszej kolejności przypominamy religijne pochodzenie rytuału oraz polityczne konsekwencje jego sekularyzacji. Następnie pokazujemy, jak dalece rytuał polityczny odbiega od skostniałego ceremoniału na rzecz pewnej wewnętrznej dynamiki uzasadniającej jego skuteczność i wykorzystanie. Wreszcie zajmujemy się bardziej szczegółowo protokołem w ustroju demokratycznym, analizowanym jako rytuał przyczyniający się do koniecznego usystematyzowania porządku politycznego.

## Od rytuału do rytuału politycznego

„Człowiek, będąc zwierzęciem społecznym, jest jednocześnie zwierzęciem rytualnym. Odrzucenie rytuału w jednej formie pociąga za sobą jego pojawienie się w innej formie, z tym większą siłą, im intensywniejsza jest interakcja społeczna” (DOUGLAS, 1967: 81). W ten oto sposób Mary Douglas postrzega rytualizm jako nieodłączną cechę każdej ludzkiej społeczności. Rytuał byłby właściwością człowieka żyjącego w społeczeństwie. Rytuał polityczny jest zatem najpierw rytuałem, który następnie organizuje się w specyficznej przestrzeni politycznej. Aby zrozumieć, że rytuał polityczny jest przede wszystkim działaniem społecznym, upolitycznionym przez swój kontekst i interpretację, należy pokrótce przypomnieć samo pochodzenie rytuału.

Pierwsza systematyczna interpretacja rytuałów pojawiła się w słynnym dziele Emile’a Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* (DURKHEIM, 1990). Interpretacja ta nie zawiera się jednak w ogólnej teorii religii. Durkheim nie definiuje religii jako wiary w transcendentnego Boga czy w świat nadprzyrodzony, ponieważ antropologia wskazuje na istnienie religii, które odrzucają taką wiarę. To, co zdaniem Durkheima jest wspólne dla wszystkich religii, to doświadczenie bytów świętych, odseparowanych, wyodrębnionych poza *profanum*. Chodzi o rzeczy darzone szacunkiem, uwielbieniem, będące przedmiotem kultu. Zdaniem Durkheima, „religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną” (DURKHEIM, 1990: 41). Myśl religijna wprowadza — zdaniem autora — podział świata na dwie ściśle od siebie oddzielone sfery: jedną, obejmującą wszystko, co święte, drugą — wszystko, co świeckie, których umysł ludzki nie pozwala łączyć. Tak zdecydowane rozdzielenie tych dwóch sfer nie uniemożliwia jednak wzajemnej między nimi komunikacji, gdyż „gdyby *profanum* w żaden sposób nie mogło się kontaktować z *sacrum*, *sacrum* niczemu by nie służyło” (DURKHEIM, 1990: 35). A zatem, bogowie żyją tak długo, jak długo są wielbieni przez ludzi — i w tym sensie zależą od tych ostatnich. Aczkolwiek komunikacja pomiędzy *profanum* i *sacrum* „jest misternym zabiegiem, wymagającym ostrożności i bardziej lub mniej złożonej inicjacji, wymaga przestrzegania pewnych obrzędów, tj. reguł postępowania określających właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych” (DURKHEIM, 1990: 35).

Durkheim dzieli zjawiska religijne na dwie podstawowe kategorie: wierzenia i obrzędy. Wierzenia to stany opinii złożone z wyobrażeń, podczas

gdy te drugie to ustalone sposoby działania. I tak, „obrzędy można zdefiniować i wydzielić spośród innych działań człowieka jedynie dzięki ich przedmiotowi o szczególnym charakterze [...]. Zatem zanim się uda scharakteryzować obrzęd, należałoby scharakteryzować jego przedmiot” (DURKHEIM, 1990: 31). Obrzęd istnieje więc dzięki wierze w ustanowienie rzeczy świętych. W socjologii Durkheimowskiej obrzędy są postrzegane jako ceremonie, podczas których społeczeństwo dokonuje separacji świata *profanum* od świata *sacrum*. Zapobiegają one pomieszaniu tych ostatnich, nie pozwalają na ich wzajemne przenikanie, ale jednocześnie umożliwiają budzący strach kontakt z rzeczami świętymi. Jako że ów kontakt wymaga ze swej natury ostrożności, obrzędy składają się z bardzo precyzyjnych słów i zachowań nazywanych przez Durkheima kultem. Istnieją dwa rodzaje obrzędów: negatywne, zakazujące wiernemu pewnych zachowań, narzucające pewne tabu (tabu żywieniowe, seksualne, zakaz kontaktu, ascetyzm), oraz pozytywne, zalecające pewne działania, udział w zbiorowych ceremoniach (święta, ofiary).

Durkheimowska koncepcja obrzędów dostarcza nam dwóch istotnych informacji: przede wszystkim wskazuje na ich pochodzenie religijne, które okaże się istotne dla zrozumienia obrzędu politycznego. Obrzęd jest faktycznie elementem kultu oddawanego przez ludzi na cześć ich bóstw, konsolidującym wiarę w byty sakralne. Istnieje po to, aby ukazać i przypomnieć o separacji pomiędzy światem rzeczy zwykłych (świeckich) a nadprzyrodzonym światem rzeczy świętych. To religijne pochodzenie obrzędu przypomina nam, że zjawisko sakralizacji jest ściśle związane z władzą. Każde społeczeństwo dokonuje usunięcia ze świata normalnego rzeczy, które pragnie chronić w sposób absolutny, w które chce podtrzymywać wiarę, do których jest przywiązane (flaga narodowa, jakieś wydarzenie historyczne, bohater-ska postać, wartość tożsamościowa). Obrzędy polityczne są zatem ceremoniami, za pomocą których społeczeństwo potwierdza swoją zgodę na uświęcenie tych symboli.

Druga nauka płynąca z teorii Durkheima zdaje się jeszcze istotniejsza. Durkheim sformułował bowiem bardzo oryginalną hipotezę, zgodnie z którą człowiek religijny w swoich kultach nie wielbi nigdy bogów, lecz samo społeczeństwo. Religia jest formą, w jakiej społeczeństwo kontempluje samo siebie, a kult — sposobem tworzenia się społeczeństwa jako takiego. Zjawiska religijne pozwalają społeczeństwom na wzmocnienie łączących je więzi. W pewnym sensie jest to uświęcenie samego społeczeństwa. Tak jak sakralność wiąże się z obrzędami i wierzeniami, społeczeństwo narzuca normy i poświęcenie — wymaga, byśmy oddali się do jego dyspozycji, tak jak wierny oddaje się do dyspozycji swojego boga czy totemu, które są symbolami zbiorowości. Obrzędy stają się zatem ceremoniami celebrującymi grupę. Durkheim przytacza głównie przykład świąt, podczas których



zbiorowe uniesienie rodzi uczucie wspólnie podzielanych wartości i pozwala na powstanie więzi. Mówiąc prościej: obrzęd stwarza społeczeństwo, pozwala mu na wpisanie się w ramy czasowe, na trwanie, tworzenie tożsamości.

W tym też właśnie aspekcie Durkheimowska definicja obrzędów jest ważna dla pola polityki. Obrzędy odsyłają nas bowiem do sposobu, w jaki poszczególne ustroje polityczne budują swoje systemy reprezentacji ideologicznej, swoje wierzenia czy też, mówiąc ogólniej, to, co pragną ustrzec od wątpliwości i krytyki. Sakralność jest bowiem fundamentalnym wymiarem antropologicznym, który nie może się ograniczać jedynie do świata religii. Obrzęd polityczny przypomina nam, iż społeczeństwo zawsze buduje swoją definicję sakralności, dostosowując do niej za pomocą obrzędów zachowania społeczne. W tej perspektywie można uznać, że rytuał polityczny pozwala każdemu społeczeństwu odpowiedzieć na „konieczność walki z zagrażającą mu entropią chaosu. Nie polega ona jedynie na przemocy. W wymiarze symbolicznym rytuały także przyczyniają się do okresowej lub okazyjnej odnowy społecznej” (BALANDIER, 1967: 43). Waga rytualizmu politycznego przypomina nam zatem o niedoskonałej sekularyzacji współczesnych społeczeństw. Rytuał jest ilustracją skrzyżowania religijności i polityczności, nazwanego paradoksalnie przez niektórych autorów „religią polityczną” (VOEGELIN, 1994), „religią świecką” lub „religią cywilną”. Rozszerzenie pojęcia rytuału na domenę polityki nie jest więc tylko analogiczne czy metaforyczne. Wręcz przeciwnie, wyakcentowuje jeden z fundamentalnych wymiarów polityczności: sakralność wraz z jej wewnętrzną ekonomią.

## Funkcje rytuałów politycznych

Waga rytuałów politycznych w danym społeczeństwie najczęściej objawiała się przyjęciem perspektywy funkcjonalistycznej, cechującej się szukaniem odpowiedzi na klasyczne pytanie: czemu służą obrzędy? Antropologia polityki kładzie nacisk na cztery podstawowe funkcje.

### Funkcja integracyjna

Właściwość konsolidującą obrzędów, wzmacniającą wzajemne zależności pomiędzy jednostkami tej samej zbiorowości odnajdujemy już u Émile’a Durkheima. Wspólne przyjęcie reguł i ról wzmacnia integracyjną więź społeczną. Oznacza przede wszystkim wzmocnienie wzajemnych stosunków.

Obrzęd polityczny celebrytuje bowiem najczęściej istniejący porządek i ma na celu ukazanie istnienia pewnej wspólnoty lub jej utworzenie. I tak, w ustroju demokratycznym możemy analizować wybory jako najistotniejsze obrzędy polityczne (ROMANELLI, 1998). Uczestnictwo w nich jest w tej perspektywie interpretowane jako akceptacja reguł gry przez głosujących oraz dowód wsparcia dla systemu politycznego. Upór, z jakim regularnie mówi się o obowiązku wyborczym i z jakim stygmatyzuje się absencję wyborczą, świadczy właśnie o woli budowania demokratycznej postawy obywatelskiej przez podzielenie wspólnych wartości. Podobnie rzecz się ma z ceremoniami organizowanymi z okazji świąt narodowych, będącymi okazją do przypomnienia wspólnego dziedzictwa, długu, jaki społeczeństwo ma wobec swej przeszłości, swoich bohaterów i najistotniejszych momentów historycznych.

Ta integracyjna interpretacja obrzędów stała się przedmiotem krytyk, zarzucających normatywny i zgoła iluzoryczny charakter docelowych stosunków. Mówienie o integracji w przypadku jakiegoś porządku społecznego często sprowadza się do marzenia o niemożliwej jedynomyślności politycznej. David Kertzer udowodnił, że w niektórych przypadkach obrzędy polityczne nie przyczyniają się do integracji wspólnoty, lecz do wzmocnienia konkretnych grup (KERTZER, 1988). Funkcja integracyjna obrzędów politycznych nie działa zatem jedynie na poziomie globalnym czy państwowym, lecz także na poziomie wycinkowym. Obrzęd ma tu raczej przypominać, że w ramach danego społeczeństwa istnieją liczne podziały, oparte na różnicach ideologicznych, kulturowych i społecznych, które popychają pewne grupy do budowania swojej tożsamości przez fragmentaryczne ceremonie integracyjne, poniżej szczebla państwowego. I tak, na przykład w Irlandii Północnej parada Orange Day ma celebrować początkowy konflikt, tj. siedemnastowieczną opozycję protestantów przeciwko katolickiej dominacji. Podobnie, pierwszomajowe pochody związkowe stają się dla pracowników okazją do wyrażenia dezaprobaty danej polityki rządowej, jednocześnie próbując krzewić solidarność klasową.

Należy zatem zauważyć, że obrzędy polityczne mogą równie dobrze podsycać opozycje czy wręcz konflikty. Oznacza to, iż nie należy rozumieć funkcji integracyjnej jedynie jako łączącej, ustanawiającej powszechną zgodę. We współczesnych społeczeństwach charakteryzujących się dużym stopniem złożoności jedynomyślne ceremonie są rzadkością. Zamiast traktować obrzęd w jego wymiarze funkcjonalnym i pod kątem globalnej integracji narodu, należałoby raczej ujmować go od strony roli poznawczej, jako wzmacniający, odtwarzający i organizujący zbiorowe wyobrażenia, odsyłające do poszczególnych modeli, do specyficznych grup. Konsekwencją takiego podejścia jest odejście od początkowego pytania (czemu służą obrzę-

dy?), na rzecz innego pytania — kto posługuje się rytuałami? Rytuały polityczne jawią się zatem jako strategiczne wyzwania oraz silne operacje symboliczne, za których pośrednictwem grupy wyrażają swe roszczenia, tj. opozycję wobec modeli dominujących.

### Funkcja legitymizacyjna

Na wzór obrzędów religijnych, które uzasadniają wiarę w sakralność i wymagają odpowiednich zachowań, najważniejszą funkcją obrzędów politycznych jest legitymizacja władzy, która skądinąd sama pomyślana jest jako osadzona w przestrzeni współczesnej sakralności. Niezależnie od rodzaju ustroju, władza polityczna lubi być przedstawiana nie tylko jako instancja niezbędna dla porządku społecznego, ale także niepodważalna. Obrzęd polityczny służy zatem dominującej ideologii, tj. aktualnej władzy. Jak słusznie zauważa Claude Rivière, „obrzędy pokazują, że na scenie społecznej wszystko jest w porządku, że sprawy mają się, jak należy” (RIVIÈRE, 1988: 176). Zgodnie z definicją Juana Linza legitymizacja to wiara, która sprawia, że instytucje polityczne danego społeczeństwa, pomimo swoich braków i wad, wydają mu się lepsze od jakichkolwiek innych form rządzenia. Chodzi ponadto o cechę władzy, która nie stosuje przymusu jako pierwszego źródła akceptacji, lecz zyskuje dobrowolne przyzwolenie poddanej jej populacji. Każdy rodzaj uprawomocnienia wyróżniony przez Maxa Webera wiąże się z posłuszeństwem opartym na wierzeniach, które rytuał reaktywuje, wpisuje w sformalizowane zachowania i siłę symboli. I tak, na przykład w państwach totalitarnych ceremonie przyczyniające się do powstania kultu jednostki mają na celu podtrzymywanie charyzmatycznego uprawomocnienia lidera. Urodziny Stalina w ZSRR czy Kim Il Sunga w Korei Północnej stawały się okazją do uroczystych ceremonii, w czasie których lud miał okazywać swoją radość i przywiązanie do ustroju. Podobnie rzecz się miała w przeszłości w niektórych monarchiach absolutnych organizujących obrzędy uzdrowienia, pozwalające królowi przez gest przyłożenia dłoni do chorych części ciała cierpiącej osoby na uprawomocnienie i umocnienie swojego boskiego wymiaru, czerpiąc z ludowej wiary w cuda i magię (BLOCH, 1998). Wreszcie każdy nowo wybrany prezydent jeszcze w dniu elekcji w swoim przemówieniu umieszcza rytualny zwrot, wedle którego stał się oto „prezydentem wszystkich”, a to w celu zaznaczenia, że po okresie podziału w kampanii wyborczej należy posklejać układankę społeczną w jedną wspólnotę narodową.

Obrzędy polityczne służą zatem jako ceremonie wsparcia władz i instytucji, które je organizują. W ramach tej funkcji legitymizacyjnej możemy



rozróżnić obrzędy celebrujące aktualną władzę i mające wzbudzić wobec niej posłuszeństwo. Bywają także momenty historyczne, w których społeczeństwo okazuje mniej lub bardziej spontanicznie swoją żarliwość wobec danego przywódcy, pozwalającego na odczucie dumy narodowej. Okresy dekolonizacji czy zmian ustrojowych pozwoliły w ten sposób rewolucyjnym przywódcom na otrzymanie entuzjastycznego poparcia, zρέcznie zorganizowanego przez władzę w ramach uroczystości na cześć przywódcy. Funkcja legitymizacyjna obrzędów politycznych nie jest jednak synonimem wsparcia aktualnej władzy, gdyż może być równie dobrze analizowana w ramach manifestacji przeciwko niej. W tym przypadku praktyki rytualne budują i podsycają legitymację opozycji. W latach 70. w okresie dyktatury argentyńskiej żony i matki osób zaginionych postanowiły regularnie manifestować w tym samym miejscu w celu zdemaskowania barbarzyństwa władz. Kobiety te stworzyły w ten sposób rytuał oporu, którego w krótkim czasie widownią stał się cały świat. Regularne przejawy przemocy towarzyszące międzynarodowym szczytom politycznym Światowej Organizacji Handlu czy G8 także mogą być interpretowane jako obrzędy opozycji, przez które ruchy alterglobalistyczne chcą wyrazić swoją niezgodę na proces globalizacji.

### Funkcja dystynkcyjna

W bezpośredniej korelacji z funkcją legitymizacyjną pozostaje funkcja konsolidacji struktury władzy, wartości i priorytetów. Obrzędy często są ceremoniami przypominającymi o asymetrii ról i funkcji. Żadne ze społeczeństw nie jest perfekcyjnie równe, w każdym z nich występują liczne, a tym samym nierówne pozycje społeczne, kulturowe, polityczne. Celem obrzędu jest potwierdzenie tych różnic, przedstawienie ich jako faktów naturalnych, dziedzicznych, nieuniknionych, a zatem bezdyskusyjnych. Rytuał polityczny przyczynia się w ten sposób do uznania pozycji dominujących i do akceptacji pozycji zdominowanych. Jako przykład możemy podać zasady rządzące spotkaniami absolutystycznego króla ze swoimi poddanymi. Majestat i władza króla wyrażały się w jego postawie (stojącej — na estradzie, lub siedzącej — na tronie), zawsze na podwyższeniu. Natomiast dworzanin lub poddany miał w swoich gestach, ruchach wyrażać uniżenie i poddanie przez schylenie głowy, skłon czy wręcz padnięcie na podłogę. Obrzędy, które w wielu aspektach nawiązują do kultu oddawanego idolom, mają więc ukazać nieprzekraczalny dystans społeczny dzielący tego, który dominuje, od tego, który jest dominowany.

Próby sformułowania teorii funkcji dystynkcyjnej obrzędów podjęło się przede wszystkim dwóch uczonych. Pierwszym z nich jest Arnold van Gen-

nep (van GENNEP, 2006), który na początku XX wieku badał rytuały przejścia towarzyszące przede wszystkim przekraczaniu pewnej granicy oddzielającej dwa momenty życia, dwa różne statusy społeczne. Obrzędy te są dokonywane w celu pokazania wspólnoty oraz jednostce, że nie jest już ona taka jak dawniej, że społecznie stała się kimś innym. Przez rytuały przejścia społeczeństwo ustanawia przejście z jednego etapu życia do kolejnego. W niektórych państwach organizowane są na przykład uroczyste ceremonie nadania obywatelstwa obcokrajowcom, które oznaczają przejście ze statusu obcokrajowca do statusu obywatela, członka narodowej wspólnoty. Analogicznie, polityczne rytuały braterstwa czy rekuncjiacji mają pokazać, że stary wróg może stać się przyjaznym sąsiadem (Willy Brandt klęczący przed pomnikiem getta warszawskiego 7 grudnia 1970 roku). Drugim autorem, który podjął kwestię funkcji dystynkcyjnej obrzędów, kontynuując prace Arnolda van Gennepa, jest socjolog Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 1982). Zastanawiał się, czy nie kładąc zbyt mocnego akcentu na przejście czasowe, teoria van Gennepa nie skrywa swego fundamentalnego elementu obrzędu, tj. oddzielenia tych, którzy przez niego przeszli, od tych, którzy jeszcze przez niego nie przeszli, ale od tych, którzy nigdy go nie przejdą i ustanowienia w ten sposób trwałej różnicy pomiędzy tymi, których obrzęd dotyczy, a tymi, których nie dotyczy. Pierre Bourdieu proponuje nazwać te obrzędy obrzędami uświęcenia czy ustanowienia. Pokazują one, w jaki sposób społeczeństwa klasyfikują, rozróżniają poszczególne kategorie jednostek. Uroczystym oznaczeniem przekroczenia linii ustanawiającej podstawowy podział w porządku społeczno-politycznym obrzęd zwraca uwagę na przejście, a nie na granicę. Bourdieu posługuje się przykładem obrzezania, którego praktyka w licznych cywilizacjach ma istotne znaczenie społeczne i jest przedmiotem zbiorowych uroczystości. Dla socjologa obrzezanie oczywiście oddziela pewne „przed” od pewnego „potem”, ale sedno tkwi w tym, co obrzęd ukrywa, tj. w podziale, jakiego dokonuje na tych, którzy podlegają obrzezaniu (mężczyźni), i na tych, którzy mu nie podlegają. Obrzezanie nie jest zatem tylko ceremonią religijną, lecz także obrzędem społecznym i politycznym uświęcającym różnicę między mężczyznami i kobietami, różnicę, która skrywa, jak wiadomo, wszelkiego rodzaju hierarchie i dominacje.

### Funkcja moralizująca

Obrzędy polityczne mogą wreszcie być interpretowane jako zbiorowe ceremonie, pozwalające na celebrację i obieg dominujących wartości społecznych w danym społeczeństwie. Odgrywają zatem rolę moralizującą w życiu społeczno-politycznym i regularnie przypominają o kryteriach do-

bra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego. Wartości te stanowią rodzaj umowy moralnej, która jest przedmiotem intensywnej pracy socjalizacyjnej i edukacyjnej mającej na celu połączenie członków danej wspólnoty wokół wspólnych odniesień aksjologicznych. Robert Bellah (BELLAH, 1970) zwraca uwagę, do jakiego stopnia religia cywilna w Stanach Zjednoczonych obejmowała najbardziej palące kwestie moralne i polityczne naszych czasów. To credo powstałe z wartości moralnych i religijnych, z ducha misjonarskiego, wiary do odwołań demokratycznych jest systematycznie przytaczane przez przywódców amerykańskich, jak swoisty rytuał retoryczny w celu uzasadnienia swoich decyzji politycznych. Wystąpienia prezydentów każdorazowo odwołują się do skodyfikowanego języka, kładącego nacisk na imię Boga, odniesienia do przodków oraz obronę ideałów demokratycznych.

Polityczna rytualizacja moralności obywatelskiej odpowiada, oczywiście, na potrzebę regulacji porządku społecznego oraz nauki posłuszeństwa, ale także na potrzebę poczucia bezpieczeństwa. Wszystkie społeczeństwa ludzkie zorganizowane są wokół wartości, zasad i wierzeń pozwalających im na rozpoznawanie i szanowanie tego, co dozwolone, i tego, co zakazane. Do władzy politycznej należy przypominanie za pomocą odpowiednich ceremonii o granicach nieakceptowalnego. Michel Foucault w swoim słynnym dziele *Karać i nadzorować* (FOUCAULT, 1998) analizował polityczne znaczenie kar cielesnych od średniowiecza po czasy współczesne. Publiczne uśmiercenie przestępcy przy użyciu najcięższych tortur cielesnych było swego rodzaju teatrem kary i sankcji. Przez te barbarzyńskie obrzędy władza królewska chciała przypomnieć o podstawowych zakazach (błuznierstwo, królobójstwo, czarnoksiężstwo), a przede wszystkim pokazać swoją bezgraniczną władzę nad ciałem poddanych. Widowisko karania skrywało w sobie zatem cel iście pedagogiczny, miało przypomnieć o panującym prawie, wzbudzić w oglądającym ludzie obawę sankcji. Bronisław Malinowski (MALINOWSKI, 1933) także wykazał, że w prymitywnych plemionach przestrzeganie prawa i zwyczaju odbywa się przez dopełnienie precyzyjnych obrzędów, mających pouczyć każdego członka wspólnoty o wadze, jaką odgrywa tabu, oraz o społecznym poczuciu bezpieczeństwa, jakie wynika z jego przestrzegania.

Ostrożne podejście funkcjonalistyczne pozwala zatem na uwypuklenie zdumiewających zasobów politycznych, jakie mogą gromadzić obrzędy. Są one wykorzystywane przez wszystkich współzawodniczących ze sobą aktorów danego porządku politycznego. Stają się nie tylko narzędziami uczestniczącymi w procesie dominacji, ale także dźwigniami w rękach tych, którzy kwestionują ustanowiony porządek. Obrzędy nadają sens i stwarzają rzeczywistość, która bez nich nie zaistniałaby. Biorą zatem udział w sa-

mym funkcjonowaniu komunikacji społecznej, zgodnie z zasadami dostosowanymi do danego kontekstu.

## Protokół jako przykład obrzędu politycznego

Protokół jest narzędziem tworzenia spektaklu władzy politycznej, mającym za zadanie wykluczyć dowolność i przypadkowość. Protokół to zespół zasad wyrażających formy władzy, a przede wszystkim uwypuklających jej zrytualizowany fundament. Jest to system klasyfikacji, hierarchii, który porządkuje, gromadzi i rozróżnia grupy, podmioty i obywateli. Staje się tym samym okazją do licznych dyskusji symbolicznych, których przedmiot stanowi władzę: wyznaczona ranga, zajmowane miejsce, pozycja siedząca lub stojąca, dystans dzielący od władzy — to tylko niektóre determinujące elementy symboliczne. Usankcjonowany prawnie, ustalony w najmniejszych detalach, protokół odzwierciedla i wzmacnia specjalizację i centralizację władzy. Stanowi prawdziwe narzędzie rządzenia, a zatem zaproszenie do posłuszeństwa politycznego. „Chodzi w jakimś sensie o podporządkowanie zachowań pewnym formom, na wyznaczenie przestrzeni działań i reprezentacji, w ramach której znaki rozpoznawcze stanowią przedłużenie dystynkcji społecznych” (DELOYE, 1996: 17).

Protokół istnieje we wszystkich społeczeństwach politycznych, niezależnie od stopnia ich złożoności i rodzaju ustroju. Określając tę potrzebę wprowadzenia form porządkujących polityczność, możemy mówić o swoistym „imperatywie protokołu”. Społeczeństwa dawnych monarchii absolutnych wprowadziły i rozwinęły protokoły mające na celu potwierdzenie autorytetu i majestatu królewskiego, a zatem jego prawomocności. Istotnego znaczenia protokół nabiera jednak wraz z pojawieniem się współczesnego państwa, tj. począwszy od XIII wieku. Norbert Elias perfekcyjnie pokazał, w jaki sposób powstał i upowszechnił się na przestrzeni wieków nowy etos arystokratyczny oparty na zasadach panowania nad sobą i uległości w stosunku do króla (ELIAS, 1980). „Cywilizacyjna i pacyfikacyjna siła” nowych kodów społecznych zorganizowała nowy spektakl władzy i na nowo rozdzieliła role wśród szlachty. Zmuszając przedstawicieli wielkiej arystokracji do podporządkowania się tym nowym zrytualizowanym zachowaniom codziennym i do odejścia od praktyk przemocy, monarchia absolutna zniszczyła kulturę feudalną i narzuciła nowy porządek polityczny (wystarczy przywołać reguły życia w Wersalu za Ludwika XIV). Ustroje totalitarne czy autorytarne także często karmią się rytuałami politycznymi. Faszyzm

od początku stawiał na teatralną stronę polityki rozumianej jako nadawanie formy scenicznej swojej ideologii przez wykorzystanie symboli, wprowadzenie obrzędów i organizację ceremonii odwołujących się do masowego uczestnictwa. Obrzędy faszystowskie były wymierzone w estetyzm, aby stworzyć wrażenie jedności, solidarności, siły partii i ustroju, służyły wychwalaniu doniosłości państwa totalitarnego i uświęcaniu władzy *duce*, dając mu autorytet zdolny wzbudzić uwielbienie i narzucić posłuszeństwo. Faszyzm, a także nazizm i komunistyczne ustroje, sowiecki czy chiński, obróciły w spektakl swoje ideologie zarówno na poziomie symbolicznym, jak i teatralnym przez liturgie dla mas, gdzie *sacrum* i *profanum* graniczą ze sobą i się przenikają. Rytualizacja polityki była uważana za niezbędną w kształtowaniu postaw mas i uzyskaniu ich przyzwolenia rozumianego jako mistyczne uczestnictwo w kulcie przywódcy i partii.

Często pojawia się pytanie: czy demokracja da się pogodzić z protokołem? Alexis de Tocqueville długo zastanawiał się nad kwestią ceremonii i rytuałów od strony ich związków z systemami politycznymi. Jego główna teza brzmi: „[...] demokracja dąży do sedna sprawy, nie bacząc na formę [...]. W pewnym sensie można powiedzieć, że demokracja nie daje ludziom określonych manier, lecz pozbawia ich manier w ogóle” (TOCQUEVILLE, 1996: 233). A zatem, zdaniem tego filozofa liberała, pasji równości właściwej demokracji historycznie powinien towarzyszyć proces „odrytualizowania” polityki, która pozbyłaby się znaczenia etykiety, urodzenia, rangi. W rzeczywistości nigdy tak się nie stało. Demokratyzacji ustrojów politycznych zawsze towarzyszyło pewne „nowe budowanie rytuałów” świadczące o zdolności demokratycznego ideału równości do łączenia się z dysfunkcyjną logiką protokołu. Olivier Ihl (IHL, 1996) analizował sposób, w jaki republikański ustrój francuski, zwłaszcza w okresie założycielskim pod koniec XIX wieku, potrafił wprowadzić kulturę obywatelską na podstawie odrodzenia repertuaru komemoracyjnego. Państwowa polityka upamiętnienia pozwoliła republikańskiemu rządowi na scalenie bardzo jeszcze heterogenicznego społeczeństwa oraz na nadanie mu wspólnej tożsamości. Obrzędy były coraz liczniejsze także w ramach zgromadzeń świątecznych, mających odbudować wartości solidarności narodowej (słynne bankiety republikańskie, później socjalistyczne). Protokół ten potrafił perfekcyjnie łączyć aspiracje do równości politycznej i wymogi ideału „każdemu według jego zasług”, tak drogiego francuskim republikańcom. Wszyscy obywatele mieli łączyć się duchowo w kulcie Narodu pomyślanego jako szlachetny i wzorcowy.

Niedawne badania wykazały także bogactwo, jakie wypływałoby z przeprowadzenia dużych analiz porównawczych dotyczących ceremonii politycznych, jakie towarzyszą funkcjonowaniu ustrojów demokratycznych.



Podróże szefów państw na prowincję czy za granicę stanowią wspaniały korpus sceniczny przemów, dekoracji, oficjalnych przyjęć, których entuzjazm widowni jest zreżymowany. W tych rytuałach oficjalnych podróży przestrzeganie protokołu pozwala potwierdzić na oczach wszystkich zgromadzonych rangę, charyzmę człowieka. Nic nie jest pozostawione przypadkowi, wszystko jest zorganizowane, aby wzbudzić „fikcję relacyjną” pomiędzy publicznością a mężem stanu, opartą na uczuciu miłości (MARIOT, 2006). Przykłady te pokazują, że protokół może być analizowany jako prawdziwy „fakt społeczny totalny”, według słów Marcela Maussa, tj. że dotyczy życia całej grupy i staje się zrozumiały jedynie, gdy uważa się go za odzwierciedlenie wszystkiego tego, co sprawia, że dane społeczeństwo może się utrzymać i trwać. Porządek ustanawiany przez protokół inscenizuje spektakl, w którym każdy ma swoją rolę do odegrania. Przypomina, że życie polityczne to teatr, w którym władza pokazuje się na scenie tak, aby łatwiej było w nią uwierzyć. W swoim drobiazgowym przestrzeganiu form protokół ogranicza każdego do jego roli społecznej, naznaczonej pewną idealnością. Ten, kto uczestniczy w grze protokolarnej, musi przyjąć pewną postawę, do pewnych precyzyjnych gestów. Jego krok jest regulowany, jego twarz musi wyrażać zakodowane uczucia, dopuszczalny jest tylko ustalony język. Rola musi być odegrana perfekcyjnie, a ten kto od niej odstąpi, pomyli się, zostanie wytknięty palcem, stanie się źródłem skandalu. Protokół jest zatem ceremonią przymusu uczącą zakazów i tabu. Polityką rządzi protokół, gdyż sztuczność jest w samym sercu mechanizmu rządzenia.

Marcel Mauss w swojej słynnej analizie modlitwy pokazał, że jeżeli wierzenia stwarzają obrzędy, te ostatnie podtrzymują ze swej strony wierzenia (MAUSS, 1967: 413). Uznawał tym samym społeczną wagę tych przymusowych praktyk „neurotycznych”, jak mówił Sigmund Freud, bogatych w symbole. Obrzędy towarzyszą temu, co społeczeństwa ludzkie uznają za fundamentalne dla swego istnienia, temu, co kulturowo uświęciły, aby usunąć niebezpieczeństwo wątpliwości. Obrzęd polityczny organizuje porządek władzy, nadając jej swoje nadprzyrodzone cechy, swoją zdolność do wzbudzania fascynacji i strachu. Liturgiczny wymiar przypomina nam, że polityka czerpie znaczną część swoich form, wierzeń z najstarszych zasobów religijnych. Oczywiście, współczesność przyczyniła się do „odczarowania świata”, do narzucenia swojej dynamiki racjonalizatorskiej, ale obrzęd pozostaje ciągle obecny, by świadczyć o głęboko magicznej naturze polityki (GEERTZ, 1980).

## Literatura

- BALANDIER G., 1967: *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- BELLAH R., 1970: *Beyond Belief. Essays on Religion in Post-traditional World*. New York: Harper and Row.
- BLOCH M., 1998: *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*. Warszawa: Volumen.
- BOURDIEU P., 1982: *Les rites comme actes d'institution*. „Actes de la recherche en sciences sociales”, 43: 58—63.
- DELOYE Y., 1996: *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*. Paris: L'Harmattan.
- DOUGLAS M., 1967: *Purity and Danger*. London: Routledge.
- DURKHEIM E., 1990: *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- ELIAS N., 1980: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FOUCAULT M., 1998: *Karać i nadzorować*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- GEERTZ C., 1980: *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- GENNEP van A., 2006: *Obrzędy przejścia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- IHL O., 1996: *La fête républicaine*. Paris: Gallimard.
- KANTOROWICZ E., 1957: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- KERTZER D., 1988: *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- MALINOWSKI B., 1933: *Mœurs et coutumes des Mélanésien*s. Paris: Payot.
- MARIOT N., 2006: *Bains de foule*. Paris: Belin.
- MAUSS M., 1967: *La prière et les rites oraux*. Paris: Editions de Minuit.
- RIVIÈRE C., 1988: *Les liturgies politiques*. Paris: PUF.
- ROMANELLI R., 1998: *How Did They Become Voters? The History of Franchise in Modern European Representation*. La Haye: Kluwer Law International.
- TOCQUEVILLE A., 1996: *O demokracji w Ameryce*. Kraków: Znak.
- VOEGELIN E., 1994: *Les religions politiques*. Paris: Les Editions du Cerf.